

**HƯƠNG TÍCH
PHẬT HỌC LUẬN TẬP**

Tập 1-2017

HƯƠNG TÍCH
PHẬT HỌC LUẬN TẬP

Tập 1

Kính Mừng Phật Đản PL.2561

HƯƠNG TÍCH PHẬT VIỆT

HƯƠNG TÍCH–PHẬT HỌC LUẬN TẬP

Chủ Trương: TUỆ SỸ

Thực Hiện:

Thư quán Hương Tích và, Nguyễn Quốc Bình,
Nguyễn Anh Tú, Sin Nguyễn Hoàng Ân...

Cộng tác trong tập này:

Tuệ Sỹ, Hồng Dương N.V.H., Thích Phước Viên,
Thích Đức Thắng, Thích Thái Hòa, Phan Ngọc Khuê,
Hạnh Viên, Đinh Quang Mỹ,
Thích Thanh Tâm, Hoàng Long, Nguyễn Quốc Bình,
Nguyễn Anh Tú, Tâm Thường Định

Tranh bìa: ‘Phật ngồi trên phiến đá đỏ’,

Hs. Đinh Cường 2008.

Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU.....	7
GIỚI THIỆU KINH DUY-MA-CẬT <i>Tuệ Sỹ</i>	11
A-TỶ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN TÁNH KHỞI VÀ DUYÊN KHỞI GS <i>Hồng Dương Nguyễn Văn Hai</i>	49
NIẾT-BÀN <i>Thích Đức Thắng</i>	91
BÁT-NHÃ và TÌNH YÊU <i>Thích Thái Hòa</i>	103
TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ <i>Hạnh Viên</i> dịch Việt	109
THIỆN TRÚC LÂM YÊN TỬ <i>Đình Quang Mỹ</i>	135
QUAN HỆ THẦY-TRÒ THEO TINH THẦN KINH KẾ THỪA CHÁNH PHÁP <i>Thích Thanh Tâm</i>	177
LỊCH SỬ PHIÊN DỊCH KINH TẠNG PĀLI VIỆT NAM <i>Nguyễn An Tú</i>	185
VỀ TÝ GIÁO HỌC KINH TẠNG NIKĀYA <i>Nguyễn Quốc Bình</i>	235
TÌM HIỂU THUYẾT NHÂN-QUẢ TRONG BỘ TRANH DÂN GIAN THẬP DỆN DIÊM V UỜNG <i>Phan Ngọc Khuê</i>	309
TIỂU KHÚC PHẬT ĐẢN A LITTLE SONG OF VESAK <i>Thơ Tuệ Sỹ, Tâm Thường Định</i> dịch Anh	331
TU DƯỜNG <i>Truyện ngắn Hoàng Long</i>	335

LỜI NÓI ĐẦU

“Và khi đã thức dậy rồi,
mi sẽ thức tỉnh mãi mãi như thế.”

F. Nietzsche¹

Việc học Phật trọng ở cái trí, ngay tên gọi đã nói lên điều này². Thế cho nên *khán kinh giá minh Phật chi lý*, đến mục đích mà đời sống đáng theo đuổi cũng lấy duy tuệ thị nghiệp làm tên. Thế cho nên từ học mà đi đến hành thì cái thành mới được trọn vẹn.

Sự học Phật, cũng như vô vàn thứ trong tương quan duyên khởi, chẳng thể rời nhau mà vững bền, chẳng thể *ly thể mich bờ-đề*³. Cái học thuật khơi mào ở Tây phương lan đến toàn thế giới hiện đại hỗ trợ không nhỏ cho việc nghiên cứu Phật học. Gọi là

¹ Friedrich Nietzsche, *Zarathustra đã nói như thế*, Trần Xuân Kiêm dịch, Nhã Nam, 2014, tr.357.

² Từ Buddha बुद्ध dịch là Giác giả, âm là Phật-đà có gốc từ quá khứ phân từ bodhati बोधति nghĩa đen là “thức”.

³ T2008 *Lục Tổ Đại Sư Pháp Bảo Đàn Kinh*, 1 quyển, [Nguyên Tông Báo biên]

ngiên cứu, cũng chẳng đặt ở nghĩa lý nghiên ngẫm suy xét⁴, chỉ lấy cốt yếu ở cái chí cầu học cho tường tận ngọn ngành, không qua loa đại khái. Theo đó, mọi thành tựu của tri thức, từ triết học, văn học, ngôn ngữ, xã hội, tâm lý, lịch sử, giáo dục, văn hóa... đều có thể dùng để góp thêm một góc nhìn cho tỏ hơn về Phật học. Những tương quan so sánh sẽ là cơ sở cho một sự đoái hoài lại chính bản thân mà thay đổi cho tương hợp theo lẽ vô thường. Nghiên cứu Phật học như vậy không phải là sự so bì tị hiềm về tri thức mà là một sự hiếu tri thuần khiết không xa đời và cũng không ngoài đạo.

Người ta, như một sự hời hợt, thường hay phó thác lý tưởng của mình cho niềm tin, và rồi phó thác niềm tin cho vô định. Phật tử nếu đa phần xem Phật giáo như một điều để tin chứ không phải để học thì đó là một tổn thất to lớn. Dần dà, sức sống sẽ tuôn khỏi huyết quản của dòng tri thức này và Phật giáo sẽ mất đi tinh thần tuệ giác tự lực của nó. Nhưng không, trong ao sen ấy, có những bông chìm trong nước, có những bông vươn tới mặt nước, cũng có những bông vươn khỏi mặt nước⁵. Người ta nên mở ở đó một lối cho *con chim hồng nháy bên bờ nước, nháy đến tảng đá, nháy trên đất cạn, nháy lên cành cây, nháy lên gò cao và cuối cùng bay trong thương khung, để lông cánh làm đẹp cho bầu trời*⁶.

⁴ Việt-Nam Từ-Điển, Khai-Trí Tiến-Đức, Trung-Bắc Tân-Văn xuất bản, 1931, trang 387.

⁵ MN 26, Kinh Thánh Cầu (Pāsarāsisutta).

⁶ Thú tự của sáu hào của quê Phong Sơn Tiệm trong *Kinh Dịch*. Dẫn lại theo Tuệ Sỹ, *Triết học về tánh không*, tr. 9. Hương Tích, 2013.

Chính bởi vì vậy, hàng hậu học chúng con từ lâu đã mong muốn được khơi lại lối đi xưa, bắc thêm chiếc cầu nối giữa niềm tin và sự học. May hội được duyên lành nhiều kiếp, chúng con được thân cận ôn Tuệ Sỹ, bậc Trưởng lão đáng tôn kính của Phật giáo, lại được ôn khuyến khích và dẫn dắt cho công việc khơi lối bắc cầu này, nên mạnh dạn đem chút sức lực thực hiện bộ “Hương Tích-Phật Học Luận Tập”, trước là sưu tầm những bài vở có giá trị nghiên cứu Phật học đã có, sau mong khơi mào cho việc sáng tác, phiên dịch những nghiên cứu mới, cho người dụng công có chỗ giải bày.

Lòng thành cao, mà trí lực mọn, chúng con chỉ mong được chư vị thiện hữu tri thức hoan hỷ đón nhận, chỉ dẫn và chung tay cộng tác cho Luận Tập ngày thêm khởi sắc hầu đáp ứng phần nào nhu cầu Văn-Tư-Tu của hàng đệ tử chúng con ngày nay.

Sài Gòn, tiết Kinh Trập, 2017.

TM Nhóm thực hiện

Nguyễn Quốc Bình

GIỚI THIỆU KINH DUY-MA-CẬT

TUỆ SỸ

I. NHÂN CÁCH HUYỀN THOẠI

Vaisāli (Tỳ-da-li),¹ thủ phủ của Vraji (Bạt-kỳ), một cường quốc theo chế độ cộng hòa thị tộc của người Vraji, mà các lân bang quen gọi là Licchavī, là một đô thị phát triển trù phú thời đức Thích Tôn tại thế, và những người Licchavī giàu có, vinh quang, được ví như các thiên thần cõi trời Đao-lợi (Trayastrīṃsa).²

¹ Pāli: Vesāli, thủ phủ của bộ tộc Licchavī. Huyền Tráng, *Đại Đường Tây vực ký*, q.7 (T.2087, tr.908a. ff): “Vê-xa-ly... từ cung thành đi về phía tây bắc 5, 6 dặm có một ngôi tăng-già-lam... đông bắc già-lam 3 dặm có một ngôi tháp. Đó là nền của nhà cũ của Tỳ-ma-la-cật (Vimalakirti: Vô Cấu Xung), có nhiều linh dị. Cách đó không xa, có một miếu thần, hình trạng như đồng gạch. Truyền thuyết gọi là đá đồn (tích thạch), là chỗ trường giả Vô Cấu Xung hiện bệnh, thuyết pháp. Cách đó không xa, có một ngôi tháp, là nhà cũ của trường giả Bảo Tích. Cách đó không xa có một ngôi tháp, là nhà cũ của Yêm-một-la nữ (Amrapāli). Di mẫu của Phật và các bí-sô-ni chứng nhập Niết-bàn ở đây”.

² *Mahāparinibbāna-suttanta*, D.ii. tr 96: *yesaṃ, bhikkhave, bhikkhūnaṃ devā Tāvatiṃsā aditṭṭapubbā, aloketha, bhikkhave, Licchaviṃsaṃ*. “Này các tỳ-kheo, những tỳ-kheo nào chưa nhìn thấy các thiên thần Tāvatiṃsa, các

Một buổi sáng, có tiếng trẻ khóc trước vườn Thượng uyển của nhà vua. Người giữ vườn ra xem, bắt gặp một bé gái bị bỏ rơi dưới một gốc xoài. Ông ẵm bé gái về nuôi và đặt tên là Amrapāli,³ với ý nghĩa là người con gái được bảo vệ bởi gốc xoài.

Lớn lên, sắc đẹp của nàng không những rực sáng cả nước, mà còn chói rạng xa đến những địa phương mà tiếng đồn có thể lan đến. Nhan sắc của nàng che mờ trí tuệ và dũng lược của các vương tôn, công tử, những người Licchavi giàu có, thế lực. Nàng trở thành đối tượng tranh chấp của họ. Để tránh cho sự tranh chấp không trở thành xung đột quyết liệt, họ thỏa thuận Amrapāli là bảo vật chung. Định mệnh bắt nàng phải trở thành một kỹ nữ. Và cũng từ đó, Vaiśālī trở thành một vườn hoa chói lọi bởi sắc đẹp thiên kiều bá mỵ của Amrapāli, thu hút khá nhiều tài sản vật chất của các vương tôn, và của cả những quân vương đầy quyền uy. Trong đó có cả vua Bimbisāra,⁴ vua nước Magadha hùng cường bậc nhất vào thời bấy giờ. Vua một thời là bạn của Thái tử Siddhārtha, và sau đó là đệ tử thành tín của Phật. Amrapāli sinh cho Bimbisāra một người con.⁵ Một con

người hãy nhìn chúng Licchavi”.

³ Pāli: Ambapāli, hay Ambapālikā. Hán, phiên âm: Am-bà-bà-lị; Huyền Tráng: Yêm-một-la nữ; dịch nghĩa: Nại Nữ: cô gái vườn xoài.

⁴ Skt., Pāli: Bimbisāra, Hán, phiên âm: Tân-bà-sa-la, hoặc Tân-tỳ-sa-la; vua nước Ma-kiệt-đà (Magadha).

⁵ Tài liệu Hán, *Xuất diêu kinh*, T. 212, đó là y sỹ Kỳ-bà, cũng là con trai một kỹ nữ ở thành Vương xá. Theo tài liệu Pāli, Kỳ-vực tức Jivaka-Komārabhacca cũng là con một kỹ nữ ở Rājagaha tức Vương xá, nhưng mẹ là Sālavatī và cha là Abhayarājakumāra (Vương tử Vô Úy). – *Dictionary of*

người được sinh ra từ những đam mê trụy lạc của một quân vương và một kỹ nữ. Nhưng, đó sẽ là một đóa sen từ bùn lầy hôi tanh mà vươn lên với hương sắc thuần tịnh. Họ đặt tên cho con mình là Vimala,⁶ không ô nhiễm, hay sẽ dứt sạch ô nhiễm. Quả nhiên, về sau Vimala xuất gia theo Phật, rồi chúng đắc quả A-la-hán.

Đó là một Vimala ẩn sĩ. Từ thanh lâu đi vào rừng tía. Lang thang với một bình bát và ba y. Hạnh phúc với đời sống tri túc.

Nhưng, còn một Vimala khác không chỉ làm chói sáng Vaiśālī như một nhân vật huyền thoại. Một con người mà danh tiếng không chỉ được đồn đãi giữa các vua chúa, các phú gia địch quốc, giữa các trà đình tửu quán, giữa các chốn thanh lâu trụy lạc; mà danh tiếng ấy còn vang xa đến tận cùng biên giới của vũ trụ, nếu vũ trụ có biên giới; được các Thánh nhân, các Bồ-tát kính trọng; được các đức Phật tán dương. Đó là danh tiếng không chút ô nhiễm ngay dù được truyền tụng giữa bùn lầy ô nhiễm. Đó là một Vimala-kīrti. Là một Thánh nhân nhưng không hề ở trên cõi Thánh thanh tịnh vô vi. Đó cũng là một tay lạc phách giang hồ, mà trong lòng tay, dung sắc vi diệu của các thiên nữ trở thành thể tính Chân không vi diệu.

Có một nhân vật lịch sử như thế chăng, hay đây chỉ là một nhân vật hư cấu để biểu tượng một tư tưởng triết học hay một lý tưởng Bồ-tát đạo của Phật giáo Đại thừa?

Pali Proper Names.

⁶ Túc trưởng lão Vimala-Koṇḍañña, A-la-hán, thi kệ được chép trong *Theragathā*, bài số 64.

Có thể trả lời một cách dứt khoát rằng đó là một nhân vật lịch sử, xuất hiện trong một giai đoạn đặc biệt của lịch sử phát triển Phật giáo nói chung, và trong thời kỳ vận động của Đại thừa.

Một con người có thật được trang bị với một cơ sở tư tưởng bất nhị (*advaita*) để có thể tự nâng lên hàng Thánh giả vượt ngoài tam giới nhưng đồng thời có thể hạ mình ngập lụt trong thế gian ô nhiễm mà vẫn không tách lìa thế giới thuần tịnh vô nhiễm.

Một con người có thật, sống trong trạng thái an nhiên giải thoát bất khả tư nghị, đã bùng ngọn đèn trí tuệ ra khỏi các hang động tĩnh mặc, từ các thâm sơn cùng cốc, để rọi sáng đường đi cho những con người đang mãi chìm đắm trong bùn lầy hôi thối bỗng phát hiện chân diện mục của mình nguyên lai là thanh tịnh. Đó là một nghệ sĩ lớn, bằng du hí thần thông tam muội, hăng rong chơi trong sáu nẻo luân hồi, với những chất liệu thấp hèn, dơ bẩn, đã nắn thành những tác phẩm thánh thiện tuyệt vời. Lịch sử nhân loại nếu chưa từng xuất hiện một, hay nhiều nhân vật như vậy, thì thế giới này chỉ là một sa mạc nóng bức đầy quái tượng dã thú. Đó là một khẳng định mang tính bản thể luận, và cũng là yếu tính lịch sử phát triển của xã hội loài người.

Chính vì, trong một thời kỳ nhất định, tất yếu xuất hiện một nhân vật hiện thực như vậy để làm sáng tỏ khát vọng vĩnh cửu của con người, thúc đẩy lịch sử chuyển hướng sang một giai đoạn mới; và đã có nhiều nhân vật lịch sử như vậy, cho nên hình ảnh một Vimalakirti hiện thực được hóa thân thành nhân vật huyền thoại. Nói cách khác, từ một con người hiện thực,

Vimalakīrti trở thành biểu tượng cho tác nhân lịch sử. Thế nhưng, đó là con người mà chúng ta sẽ học tập ở đây, như là một cách người nhân cách hóa cho lý tưởng của Đại thừa Bồ-tát.

II. Ý NGHĨA NHÂN CÁCH VÀ Ý NGHĨA LỊCH SỬ

Vimalakīrti-nirdeśa, đó là đề kinh tiếng Phạn được khôi phục dựa trên các bản dịch và chú giải của Hán tạng. *Chú Duy-ma-cật kinh*⁷ dẫn lời giải của La-thập (Kumarajīva): “*Duy-ma-cật, tiếng nước Tần (Trung Hoa) nói là Tịnh Danh. Tức là một người trong số năm trăm đồng tử.*⁸ *Từ nước Diệu Hỷ,*⁹ *du hành đến cõi này. Sau khi làm xong những việc cần làm, lại trở về chỗ cũ*”. Cùng tác phẩm, dẫn lời giải của Trúc Đạo Sinh¹⁰: “*Duy-ma-cật, tiếng Hoa nói là Vô Cấu Xưng. Do bởi lẫn hành vi trong ngũ dục mà siêu nhiên không vấy bẩn, danh thơm lan khắp xa, nên có tên như vậy*”.

Tịnh danh huyền luận,¹¹ Cát Tạng, dẫn chúng giải thích của Chân Đế Tam tạng: “Nói đủ theo tiếng Phạn, thì phiên âm là Tỳ-ma-la-cật-lị-đế. Trong đó, tỳ nghĩa là *diệt*, *ma-la* nghĩa là *cấu* (cấu bẩn), *cật-lị-đế* nghĩa là *minh* (tiếng hót). Tổng hợp lại, có nghĩa là *diệt cấu minh* (tiếng hót không vấy bẩn)”. Và Cát Tạng nêu ý kiến: “*Minh* (tiếng hót) cũng có nghĩa là *danh* (tiếng tăm)

⁷ T. 1775, tr. 327b.

⁸ Chỉ 500 vị công tử dẫn đầu bởi Bảo Tích (Ratna-rāsi), giới thiệu trong phẩm 1 “Phật quốc”.

⁹ Đề cập ở phẩm 12 “Kiến A-súc Phật” (La-thập); “Quán Như lai” (Huyền Trang).

¹⁰ T.1775, tr. 327c8.

¹¹ T. 1780, tr. 865a.

vậy”. Trước đó,¹² Cát Tạng cũng nêu ý nghĩa có tính cách biểu tượng về Tịnh Danh: “Do tịnh đức được chứa đầy bên trong, và danh tiếng tốt đẹp truyền khắp thiên hạ, nên được gọi là Tịnh Danh”.

Theo những giải thích dẫn trên, Tịnh Danh được hiểu như một danh từ mô tả một nhân cách hay một phẩm tính được nhân cách hóa. Tịnh Danh, như vậy, không nhất thiết phải là tên của một nhân vật lịch sử có thật nào đó, mà là một đức tính hay một giá trị phổ quát được nhân cách hóa từ lý tưởng Bồ-tát đạo của Đại thừa. Nói rõ hơn, Tịnh Danh, hay Vô Cấu Xưng, biểu trưng tinh thần nhập thế của Đại thừa Bồ-tát. Và như vậy, tên kinh *Vimalakīrti-nirdeśa*, dịch là *Duy-ma-cật sở thuyết* theo ngài La-thập, hay *Thuyết Vô cấu xưng* theo ngài Huyền Tráng, có thể được hiểu theo hai nghĩa. Thứ nhất, đó là tác phẩm ghi lại những trần thuật của Vimalakīrti, một nhân vật lịch sử sáng chói nhất trong phong trào vận động Đại thừa. Thứ hai, đó là tập hợp của học thuyết về sự vinh quang không ô nhiễm. Với ý nghĩa thứ hai này, kinh còn có tên khác nữa, gọi là *Bất tu nghị giải thoát*.¹³ Căn cứ theo nội dung, tư tưởng của Vimalakīrti thuộc hệ Bát-nhã, mà đỉnh cao ở đây là lý bất nhị (*advaita*) được diễn tả bằng sự im lặng của Vimalakīrti trước câu hỏi của Bồ-tát Văn-thù (Mañjuśrī). Về mặt thực tiễn hành đạo, như giải thích của Đại sư Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền số*,¹⁴ dẫn chứng phẩm 7 “Quán chúng sinh”: “Đối với hạng người tăng thượng

¹² T. 1780, tr. 853a.

¹³ Phẩm 14 ‘Chúc lụy’. *Chú Duy-ma-cật kinh*, T. 1775, tr. 327c. Tên Skt. giả định: *Acintya-vimokṣa-parivarta*.

¹⁴ T. 1777, tr. 519b.

man, Phật nói diệt trừ dâm, nộ, si là giải thoát. Với hạng người không tăng thượng mạn, Phật nói thể tính của dâm, nộ, si chính là giải thoát”. Và Đại sư nêu ý kiến: “Thể tính dâm, nộ, si là chân tính bất tu nghị, lấy giải thoát làm thể”.

Bởi vì Đại sư Trí Khải là người sáng lập Thiên Thai tông, lấy kinh Pháp Hoa (*Saddharma-puṇḍarika-sūtra*) làm sở y, do đó từ ngữ tăng thượng mạn (*abhimāna*) trong trích dẫn trên cần được hiểu theo nội hàm của Pháp Hoa. Đó là từ ngữ chỉ những vị A-la-hán tự thỏa mãn với Thánh quả mà các ngài đã chứng, với một cứu cánh duy nhất là nhập Niết-bàn không lưu lại dấu tích như ngọn lửa tắt khi chất đốt đã hết.

Trên phương diện tư tưởng, Duy-ma-cật phê phán tất cả giáo pháp không chỉ của Thanh văn, mà còn luôn cả Đại thừa; dù rằng các giáo pháp ấy được tin tưởng là do chính đức Thích Tôn đã thuyết giảng. Nhưng rồi, như chúng ta sẽ thấy trong chính văn, sự phê phán của Duy-ma-cật không có tác dụng đá kích và bác bỏ, mà là lật ngược các điểm giáo pháp để có thể nhìn rõ những hàm ẩn dưới nhãn quang khác. Tuy khẳng định, “*Tính thể của tham dục, sân hận và si mê chính là giải thoát*”, nhưng khi hiện bệnh, Duy-ma-cật ứng dụng sự hiện bệnh ấy như là phương tiện thực tiễn để diễn giải cho các cư sỹ tại gia về bản chất của tồn tại: “*Này các nhân giả, thân này là vô thường; là pháp yếu ớt, không chắc thật, chóng mục rữa... Thân này vốn như huyễn, từ phiền não sinh. Thân này vốn như mộng, được nhìn thấy do hư vọng... Thân này như rắn độc, như kẻ thù, như một đống rỗng không...*”¹⁵ Nếu nhìn trên lý luận hình thức, hai đoạn văn vừa

¹⁵ Xem chánh văn, phẩm 2 ‘Phương tiện’.

dẫn hoàn toàn mâu thuẫn nhau. Nhưng nếu bằng lý luận biện chứng siêu nghiệm của kinh điển Bát-nhã thì cả hai đều là một thực tại tuyệt đối bất nhị. Khi gặp ngài Xá-lợi-phất (Śāriputra) đang tĩnh tọa trong khu rừng vắng, Duy-ma-cật phê phán: “Thưa ngài Xá-lợi-phất, bất tất ngồi như thế mới là tĩnh tọa... Không khởi diệt tận định (*saṃjñāvedita-nirodha-samāpatti*) mà hiện các oai nghi; đó mới là tĩnh tọa... Không đoạn phiền não mà nhập Niết-bàn; ấy mới là tĩnh tọa...”¹⁶

Khi lên viếng đức Di-lặc (Maitreya) trên cung trời Đâu-suất (Tuṣita), Duy-ma-cật hỏi: “Thưa ngài Di-lặc, Thế Tôn thọ ký cho ngài một đời nữa sẽ thành Phật. Nhưng ngài được thọ ký theo đời nào? Quá khứ chăng? Quá khứ đã qua rồi. Vị lai chăng? Vị lai chưa đến. Hiện tại chăng? Hiện tại không dừng”.¹⁷

Rõ ràng, những phê phán ấy không có tác dụng phá hủy, mà bằng vào biện chứng siêu nghiệm của hệ tư tưởng Bát-nhã, triển khai những ý nghĩa ẩn tàng thâm sâu trong những giáo pháp mà Phật đã dạy. Đó là phê phán để thành tựu. Thành tựu như thế được gọi là bất tư nghị (*acintya*).

Trên nền tảng nhận thức ấy, Duy-ma-cật mở ra con đường thực tiễn hành động. Con đường đó được gọi là bất tư nghị giải thoát (*acintya-vimokṣa*). Mục tiêu cứu cánh cho những giáo pháp của Phật là giải thoát. Trong giáo pháp được cho là nguyên thủy, thì ý nghĩa của giải thoát là diệt trừ tham, sân, si; đoạn tận phiền não, để chấm dứt khổ đau. Trong Đại thừa,

¹⁶ Xem chánh văn, phẩm 3 ‘Đệ tử’.

¹⁷ Xem chánh văn, phẩm 4 ‘Bồ-tát’.

giáo pháp ấy không hoàn toàn bị bác bỏ. Nhưng giải thoát được xác nhận với nhận thức trực quán về thể tính của tham, sân, si. Từ đó, Duy-ma-cật được coi là đỉnh cao trong phong trào vận động của Đại thừa. Về một phương diện, cuộc vận động để xác lập Đại thừa trong giáo nghĩa của Phật bị chỉ trích gay gắt là xu hướng thế tục hóa đạo Phật. Bởi vì nó đề cao vai trò của cư sỹ tại gia trong quá trình tu đạo và hành đạo ngang với chúng đệ tử xuất gia. Giáo pháp nguyên thủy, những yếu nghĩa căn bản do đức Thích Tôn giảng dạy chỉ có thể được thành tựu với điều kiện thoát ly mọi ràng buộc thế tục. Cư sỹ tại gia chỉ có vai trò hộ đạo, mà chính yếu là cung cấp các nhu yếu thường nhật cho các đệ tử xuất gia của Phật. Đó là điều được xác nhận rõ ràng, tất nhiên là mặt ngoài, trong tất cả kinh điển nguyên thủy hay sơ kỳ Phật giáo.

Về mặt giáo nghĩa, cả bốn chúng đệ tử Phật đều có khả năng thành tựu Thánh đạo như nhau, và tục gia đệ tử cũng có thể chứng đắc quả vị A-la-hán vốn được coi là mục đích cứu cánh trong quá trình tu đạo. Nhưng tất nhiên đệ tử tại gia với nhiều ràng buộc khó đạt đến mục đích ấy.

Ý nghĩa của sự so sánh ấy, cho đến ngày nay, hay trong những thời kỳ hay nơi những địa phương mà Đại thừa hưng thịnh nhất, vẫn còn nguyên giá trị. Thế nhưng, trong những thế kỷ đầu Phật lịch, ý nghĩa ấy được nhận thức như là tuyệt đối. Vì vậy, nhiều tác giả viết sử Phật giáo gọi thời đó là thời kỳ Phật giáo tu viện, nghĩa là thời kỳ mà giáo pháp của Phật chỉ dành riêng cho đệ tử xuất gia, chỉ được nghiên cứu và tu tập trong các tu viện.

Tất nhiên, lịch sử phát triển của đạo Phật không tách ngoài phát triển chung của xã hội. Khi xã hội phát triển đến một hình thái nhất định nào đó, hình thái sinh hoạt Phật giáo, về mặt hành trì cũng như trên phương diện tư tưởng, phải thay đổi cho phù hợp với hình thái xã hội mới. Thế nhưng, tích cực tiếp nhận những thay đổi mới để tiến bộ là một khía cạnh tâm lý của con người, thì tinh thần bảo thủ, sợ thay đổi, cũng là một khía cạnh tâm lý khác. Cái cách, và bảo thủ, là hai thế lực luôn luôn cọ xát nhau tạo thành những xung động thường xuyên của lịch sử. Sự tồn tại của Phật giáo, của các cộng đồng đệ tử Phật giữa các cộng đồng xã hội khác cũng chưa hề thoát ly các quy luật ấy. Có lẽ tránh cho các chúng đệ tử sau này không bị khóa chặt bởi quán tính lịch sử, cho nên, trước khi nhập Niết-bàn, đức Thích Tôn cho phép chúng tỳ-kheo có thể lược bỏ một số điều khoản giới luật nếu xét thấy không phù hợp. Nhưng trong cuộc kiết tập lần đầu tại Rājagṛha, trưởng lão Ca-diếp (Kaśyapa), với tư cách là trưởng lão cao niên nhất trong các đệ tử Phật, đã quyết định, những gì Phật đã thiết chế, dù lớn dù nhỏ, không một tỳ-kheo nào được quyền thay đổi.¹⁸

Chỉ một trăm năm sau ngày Phật Niết-bàn,¹⁹ nhóm tỳ-kheo ở Bạt-kỳ (Pāli: Vajji) đã đề ra một số sửa đổi trong các lễ luật sinh hoạt. Tất nhiên họ gặp phải sự chống đối quyết liệt của nhóm tỳ-kheo bảo thủ. Một hội nghị Tăng đoàn được triệu tập tại

¹⁸ *Cullavagga* xi.1.10. *Tứ phần luật* 54, T.1424, tr. 967b13; *Thập tụng luật* 60, T.1435, tr. 449b15.

¹⁹ *Cullavagga* xii.1.1. *Tứ phần luật* 54, T.1428, tr. 968c19; *Thập tụng luật* 60, T.1435, tr. 450a 28: sau Phật Niết-bàn 110 năm.

Vaisāli để phán quyết tính cách hợp luật hay vi luật đối với những sửa đổi của nhóm tỳ-kheo Vajji. Kết quả của hội nghị là giáo đoàn bị phân liệt thành hai bộ phái: Thượng Tọa bộ gồm các tỳ-kheo cao niên có tinh thần bảo thủ, và Đại Chúng bộ gồm số đông các tỳ-kheo trẻ có xu hướng cải cách.

Mâu thuẫn và xung đột như vậy là quy luật phát triển của xã hội. Sự phân liệt giáo đoàn là một chứng minh tích cực rằng Phật giáo không tồn tại ngoài những quá trình thay đổi và phát triển chung của xã hội. Điều đó cho thấy sự xuất hiện của Đại thừa là tất yếu lịch sử. Và điều này cũng chứng minh tính cách hiện thực của Duy-ma-cật như một nhân vật lịch sử trong dòng vận động của Đại thừa. Có thể chỉ có một Duy-ma-cật trong một thời điểm nhất định, mà cũng có thể có nhiều Duy-ma-cật trong nhiều thời điểm khác nhau.

Nói một cách vắn tắt, sự xuất hiện của Duy-ma-cật là xu hướng khẳng định vai trò tích cực của chúng đệ tử tại gia trong giáo pháp của Phật, về các mặt hành đạo cũng như hóa đạo. Tuy nhiên, trước khi vai trò này được khẳng định, một quá trình biến thái của tư tưởng đã phải xảy ra.

Trước hết, vị trí của bậc A-la-hán được hạ thấp xuống. Quá vị A-la-hán không còn được nhận thức như là cứu cánh trong quá trình tu đạo. Và phẩm cách của Thánh giả A-la-hán cũng chưa phải là toàn thiện. Cũng như mục đích học tập của các người con của một gia đình là để thừa kế và quản lý sản nghiệp của gia đình. Cũng vậy, người tu Phật chỉ có một cứu cánh duy nhất phải thành tựu là kế thừa sự nghiệp của Như Lai. So sánh hai mục đích với nhau, các đệ tử chỉ mong muốn chứng quả A-

la-hán và nhập Niết-bàn ngay trong đời hiện tại; các đệ tử ấy được nói là những người đi trên cỗ xe nhỏ-Tiểu thừa. Ý nghĩa của sự phân biệt Tiểu thừa và Đại thừa là như vậy.

Cứu cánh thành Phật không phải là ý tưởng mới mẻ của các nhà vận động Đại thừa. Ngay trong các kinh điển được cho là nguyên thủy, nhiều vị Phật trong quá khứ thường được đề cập. Và chính đức Thích Tôn cũng huyền ký về vị Phật tương lai kế tiếp Ngài là Phật Di-lặc. Có nhiều chúng sinh đã thành Phật và sẽ thành Phật, như vậy, trong quá khứ cũng như trong hiện tại và vị lai có nhiều chúng sinh đã, và đang tu hành để thành Phật. Thế nhưng, ngay quả vị A-la-hán vốn được nhận thức là thấp như vậy mà đời sống cư sỹ tại gia còn khó có thể thành tựu, huống gì quả vị cao như Phật. Vậy, cần một nền tảng tư tưởng để đề cao cứu cánh ấy. Nền tảng ấy, trước vận động của Duy-ma-cật, là hệ tư tưởng Bát-nhã.

Trong nguyên thủy, giáo pháp mà Phật giảng cho đệ tử tại gia tu học là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm thí, niệm giới và niệm thiên. Thực tiễn thường nhật, hành đạo của người tại gia chủ yếu là bố thí, và mục đích là để được sinh thiên. Bố thí, tức là đem tài sản của mình sở hữu phân phát cho người khác. Trước hết, tài sản được sử dụng như là phương tiện hộ đạo. Bằng tài sản sở hữu của mình, cư sỹ tại gia cung cấp cho chúng xuất gia bốn nhu yếu sinh tồn: thực phẩm, y phục, thuốc trị bệnh, và các phương tiện cư trú. Bố thí cho những người nghèo khổ cũng là hình thức hành đạo của người tại gia.

Trong Đại thừa, sự hành đạo chủ yếu của Bồ-tát cũng vẫn là bố thí. Nhưng, trên nền tảng tư tưởng Bát-nhã, sự bố thí bấy

giờ không thuần chỉ là sự ban phát của cái vật chất, mà là phương tiện dẫn vào bản thể thâm sâu của thực tại. Sự bố thí ấy không nhắm mục đích sinh thiên nữa, mà là nhắm thẳng đến cứu cánh thành Phật. Nội dung của bố thí không chỉ thuần của cái vật chất nữa, mà bao hàm cả ba phương diện: Tài thí, pháp thí và vô úy thí. Để thực hành tài thí, Bồ-tát phải giàu có. Để thực hành pháp thí, Bồ-tát phải có kiến thức uyên bác. Để thực hành vô úy thí, Bồ-tát cần có nghị lực và dũng cảm. Như thế, Bi-Trí-Dũng là phương châm hành đạo của Bồ-tát.

Chúng ta cũng thấy rằng các Bồ-tát với sự hành đạo như vậy không phải hoàn toàn là lớp người mới, hay một thế hệ Phật tử mới, hay những người mới quy y mà tập quán tư tưởng cố hữu chưa dứt bỏ. Mà đó lại là các đệ tử kỳ cựu trong hàng đệ tử xuất gia của Phật. Như ngài Subhuti (Tu-bồ-đề) chẳng hạn.

Subhuti là một Đại thanh văn, mà môn vô tránh tam muội của ngài không có vị Thanh văn nào khác có thể so sánh.²⁰ Trong *Kim cang Bát-nhã*, khi Subhuti hỏi về ý nghĩa phát bồ-đề tâm và làm thế nào để củng cố và phát triển tâm bồ-đề ấy, Phật chỉ ra pháp môn tu tập thích ứng là bố thí ba-la-mật. Chỉ duy nhất bằng vào bố thí ba-la-mật, Bồ-tát có thể thành tựu nhiều

²⁰ *Araṇāvihāriṇām agro*; (Vajracchedikā, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, tr. 28). *Câu-xá* 27 (Đại 29, tr.141c15): “A-la-hán quán sát rằng khổ của hữu tình phát sinh từ phiền não. Tự biết bản thân là thù thắng trong các phước điền, nhưng sợ phiền não của kẻ khác duyên nơi thân mình (A-la-hán) mà phát sinh, nên bằng ý chí (= tu) mà dẫn khởi tương trí như vậy, để do bởi đó mà hữu tình không duyên nơi thân của ngài khiến phát sinh các thứ tham, sân v.v. Vì hành này (*vihāra*) có thể dập tắt phiền não của các hữu tình, nên được gọi là vô tránh”.

Phật pháp vi diệu khác như thành tựu giới đức, chứng đắc các thiền định và tam-muội, thể hiện được trí tuệ.

Để chúng quả A-la-hán, tỳ-kheo cần có thiền định. Muốn có thiền định, tỳ-kheo cần ở những nơi yên tĩnh, cần sống trong những khu rừng vắng vẻ. Nhưng Bồ-tát có thể thực hành bố thí ba-la-mật ngay giữa thế gian náo nhiệt. Do thế, giải thoát của Bồ-tát không thể nhận thức được một cách hợp lý bằng tri thức thường nghiệm. Và do ý nghĩa này, đời sống hành đạo của Duy-ma-cật được nói là bất tư nghị giải thoát.

Trong nguyên thủy, giải thoát được hiểu là diệt trừ phiền não ô nhiễm, dứt sạch tham, sân, si, để chúng nhập Niết-bàn. Còn trong *Duy-ma-cật sở thuyết*, giải thoát có nghĩa là gì, và mục đích hành đạo của Bồ-tát là gì? Ngay giữa dòng đời ô nhiễm mà không hề bị ô nhiễm, vì bản chất của tồn tại là vô nhiễm. Cho nên, hành đạo và giải thoát của Duy-ma-cật nhắm đến một cứu cánh hiện thực. Cứu cánh ấy được thể hiện qua hai phương diện, tuy hai nhưng là một tuyệt đối bất nhị. Hai phương diện đó là tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh. Chúng ta gọi đó là tông chỉ của *Duy-ma-cật sở thuyết*.

III. CƠ SỞ TƯ TƯỞNG

Như đã biết, *Duy-ma-cật sở thuyết* còn có một tên khác nữa là *Bất tư nghị giải thoát*. Đó là tên kinh mà cũng là tông chỉ của kinh. Chúng ta có thể đi sâu vào tông chỉ của kinh qua hai phạm trù: tông thể và tông dụng. Tông thể là cơ sở tư tưởng để từ trên đó Bồ-tát triển khai thực tiễn hành đạo của mình. Tông dụng là mục tiêu và cũng là thực tiễn hành đạo của Bồ-tát. Như vậy, cơ sở tư tưởng của Duy-ma-cật là bất tư nghị giải thoát, mà

thực tiễn hành đạo của Duy-ma-cật cũng là bất tư nghị giải thoát. Nói cách khác, ở đây tông thể của kinh là “nhập bất nhị pháp môn” và tông dụng của kinh là “tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh”.

Từ quan điểm triết học mà nhìn, chủ điểm mà kinh lấy làm nền tảng và triển khai nhận thức về thực tại là nguyên lý bất nhị (*advaita*). Để nhận thức được thực tại chân thực, Bồ-tát cần đi qua cánh cửa bất nhị.

Nguyên lý bất nhị hướng dẫn nhận thức khởi đi từ những thực tại sai biệt mà khám phá ra thực tại tối hậu là Tuyệt đối thể ngay trong các tồn tại sai biệt ấy. Tức siêu việt những mặt đối lập của thực tại vốn chỉ tồn tại trong thế giới danh ngôn và khái niệm, như sinh và diệt, nhiễm và tịnh, sinh tử và Niết-bàn. Trước hết, hiện thực được phơi bày với bản tính mâu thuẫn nội tại của nó. Các khái niệm mâu thuẫn nhau, loại trừ lẫn nhau, cùng tồn tại như là yếu tính của tồn tại, khiến cho hiện thực xuất hiện trước nhận thức như là thực tại hư huyền, và như vậy nhận thức không có nội dung, trống rỗng.

Thế nhưng, thực tại tối hậu, mà nhận thức đạt được ở đây như là Tuyệt đối thể, nguyên lai là chính thể thống nhất của hai thái cực mâu thuẫn biện chứng.

Tuyệt đối thể đó là kết luận của quá trình tư biện, là giới hạn của tri thức duy lý. Nó tồn tại như khái niệm vô hạn hay vô cực trong toán học. Bản thân của khái niệm vô hạn là một nghịch lý toán học. Không một phép toán nào khả dĩ chứng minh tồn tại hiện thực của một thực thể vô hạn. Nhưng nếu loại bỏ khái niệm vô hạn, thì không một phép toán nào khả dĩ được thực

hiện trong toán học. Cũng vậy, Tuyệt đối thể là một khái niệm nghịch lý trong triết học. Nguyên lý bất nhị không thủ tiêu các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực để cho nhận thức đối diện một thế giới trống rỗng, hư vô. Nguyên lý bất nhị dung hợp các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực thành một Tuyệt đối thể. Nhưng Tuyệt đối thể không được nhận thức trong từng hiện thực sai biệt; và lại, ngoài hiện thực sai biệt cũng không thể nhận thức được Tuyệt đối thể. Nguyên lý bất nhị đẩy nhận thức diễn qua nhiều đợt khủng hoảng, để rồi cuối cùng đặt nhận thức trước, hay trong, một thực tại vô ngôn, hoàn toàn im lặng.

Nguyên lý bất nhị, mà cũng là thực tại bất nhị, là giải thoát bất tư nghị, như vậy là cánh cửa giao thông cho Bồ-tát qua lại giữa Niết-bàn và sinh tử. Nếu không được trang bị bằng nguyên lý bất nhị, Bồ-tát sẽ không đủ nghị lực và dũng mãnh để trụ vững trên bồ-đề tâm, dù chưa đoạn tận phiền não. Do đã thấu triệt nguyên lý bất nhị mà thiên nữ, hiện thân như là thị nữ của Duy-ma-cật, đã đề xuất một tiên đề khiến cho ngài Xá-lợi-phất phải sững sốt: đam mê dục vọng, thù hận, và vô minh, chính là chân tính của giải thoát.

IV. THỰC TIỄN HÀNH ĐẠO

Trong *Duy-ma kinh huyền số*, Đại sư Trí Khái phân tích nội dung của kinh theo năm lớp huyền nghĩa, trong đó huyền nghĩa thứ ba, tông chỉ của kinh, là nhân và quả của Phật quốc bất khả tư nghị. Bởi vì ý nghĩa Phật quốc được giới thiệu ngay ở phẩm tựa, theo bản dịch của Huyền Tráng, mà theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập thì có tiêu đề là *phẩm Phật quốc*. Theo đó,

cư sỹ Bảo Tích (Ratnarāsi), trưởng đoàn của năm trăm cư sỹ, sau khi cúng dường và xưng tán Phật, bày tỏ ước nguyện muốn nghe Phật nói về sự thanh tịnh của quốc độ Phật và hành động của Bồ-tát để thành tựu quốc độ thanh tịnh ấy.

Ở đây, căn cứ theo thỉnh cầu của cư sỹ Bảo Tích, chủ đề của kinh có thể nói một cách vắn tắt, gồm hai khía cạnh: tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh.

Nhưng, Phật quốc ở đây cần được hiểu như thế nào? Nói theo ý nghĩa tổng quát nhất, đó là phạm vi mà trong đó giáo pháp của Phật được lưu truyền. Hoặc nói, đó là môi trường chịu ảnh hưởng giáo hóa của một đức Phật nhất định trong một thời gian nhất định. Hoặc nói rõ hơn, và gọn hơn, đó là thế giới của Phật.

Theo ý nghĩa tôn giáo, người ta nói rằng một, và duy nhất chỉ có một, thế giới là một tác phẩm sáng tạo của một đấng Sáng Tạo Tối Cao. Đấng Sáng Tạo ấy có quyền lực vô biên và tuyệt đối để sáng tạo ra một thế giới theo ý muốn của mình, thì cũng có quyền lực như vậy để hủy diệt thế giới theo ý muốn. Ý nghĩa ấy phản ánh sự thành lập một quốc gia và một Nhà nước quân chủ. Vua là sở hữu chủ của đất nước. Đất nước là của vua.

Phật không tự nhận Ngài là đấng Sáng Tạo, mà chỉ là vị Đạo sư của trời và người. Phật không phải là sở hữu chủ của thế giới, thế thì, làm sao có thể nói là có thế giới của Phật?

Để có thể nhận thức rõ ý nghĩa này, chúng ta không thể không có một ít khái niệm về sự hình thành một quốc gia, sự xuất hiện của Nhà nước, trong lịch sử xã hội loài người, theo

quan điểm Phật giáo, nói một cách tổng quát.

Tất nhiên, ý thức về sự tồn tại của một quốc gia, sự xuất hiện một cơ cấu Nhà nước, không phải là ý thức tiên nghiệm. Trong ý thức tôn giáo, đó là sự giao ước giữa đấng Sáng Tạo và con người. Trong quan điểm xã hội học, đó là sự giao ước giữa người và người.

Xã hội loài người và các định chế của nó là một hình thái sinh hoạt ý thức trong một giai đoạn nhất định trong toàn bộ quá trình sinh thành và hủy diệt của thế giới. Vì vậy, khi luận về ý nghĩa tồn tại của xã hội và các định chế của nó, không thể không đề cập đến nguồn gốc của thế giới, và như một hệ luận, nguồn gốc của loài người.

Đức Phật đã nhiều lần từ chối trả lời về nguồn gốc và sự hình thành của thế giới. Sự từ chối ấy hoặc được giải thích là do lập trường thực dụng, hoặc do giới hạn nhận thức luận. Thế nhưng, khi cần giải thích nguồn gốc các định chế xã hội, mà quan niệm tôn giáo đương thời cho là thiên định, đức Phật đã nói rõ về nguồn gốc và quá trình tiến hóa của con người và xã hội con người.

Nếu đọc thẳng vào nhiều kinh điển Phật giáo, người ta có cảm tưởng thế giới quan Phật giáo bị bao phủ bởi lớp sương mù huyền thoại dày đặc. Nhưng, cũng nên hiểu rằng, lớp huyền thoại ấy không phải đơn giản là hư cấu của ý thức, mà là một hình thái ngôn ngữ. Sự thật hay huyền thoại tùy thuộc vào cách đọc, hay cách giải mã ngôn ngữ ấy. Trong nhận thức luận chung của các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo, không hề có khởi điểm và tận cùng của thời gian, cũng không hề có tâm

điểm và biên giới của không gian, mà chỉ có tận cùng giới hạn của trí năng. Tất nhiên là trí năng của nhận thức duy lý, dù là nhận thức triết học hay nhận thức khoa học. Trong khoảng thời gian và không gian vô cùng và vô tận ấy, nói về sự xuất hiện và tồn tại của một thế giới, trong vô số thế giới khác, cũng có nghĩa là đặt thế giới vào một hệ quy chiếu đặc biệt nào đó.

Chúng ta cần đứng trên một nền tảng tư duy về thế giới quan như thế để phân tích những vấn đề chính trị và xã hội trong các truyền thống và xu hướng tư tưởng khác nhau của Phật giáo.

Trong quá trình tiến hóa, từ một vi sinh vật tồn tại và phi hành trong ánh sáng,²¹ xuất hiện vào một thời điểm nhất định trong một chu kỳ thành-trụ-hoại-không của thế giới, con người cũng chỉ là một sinh vật trong các sinh vật khác, nhưng do thừa hưởng kết quả quá khứ mà bám sinh với một hữu thể tồn tại được phát triển dần thành hai yếu tố vừa độc lập vừa bất phân là danh và sắc. Trên cơ sở đó, ý thức được phát triển càng lúc càng cao do vừa lấy ngoại giới làm đối tượng vừa phản chiếu trên chính nó như là chuỗi tồn tại liên tục của một tự ngã.

Cho đến khi ý thức về sự tồn tại của một tự ngã được hình thành, con người tự tách mình ra khỏi thế giới quanh mình, phân biệt những gì thuộc về ta và những gì không thuộc về ta. Cũng như để tăng lớn thể tích của thân xác, con người, như các sinh vật khác, cần hấp thu các dưỡng chất từ ngoại giới; cũng vậy, để tăng lớn tự ngã, con người cần chinh phục và chiếm

²¹ *Aggañña-sutta* (D.iii.tr.84).

hữu. Từ đó, hình thành một ý thức về sự tích lũy. Tích lũy như vậy không phải là một khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm, mà là một hình thái đặc biệt của ý thức xuất hiện vào một thời điểm có ý nghĩa trong quá trình tiến hóa.

Tích lũy tất nhiên dẫn đến xung đột, cạnh tranh. Mâu thuẫn xã hội bắt đầu, trật tự cũ bị đảo lộn. Một định chế mới cần được thiết lập để điều hòa những mâu thuẫn, xung đột, do hệ quả của cạnh tranh. Chính quyền đầu tiên được gọi theo tiếng Pāli là *Mahāsammato*: được bầu lên bởi đại chúng.²² Người đứng đầu cơ cấu mới này được gọi là *Rājā*, mà sau này thường được hiểu là vua, hay người cai trị. Nhưng theo định nghĩa của Pāli, *rājā* có nguồn gốc từ động từ *rājeti*, “nó làm vui lòng”.²³ Như vậy, chính quyền hay vua là trọng tài xã hội, được bầu lên và được ủy quyền điều hòa những mâu thuẫn xã hội.

Song song với hình thái chính quyền nguyên thủy như trên, các kinh luận còn nêu lên một hình thái chính quyền khác, đứng đầu là một Chuyển luân vương (*Cakravartin*),²⁴ không phải do dân chúng bầu lên để bảo vệ quyền lợi của họ, mà do phước báo tích lũy từ nhiều đời của vị ấy. Cả hai quan điểm cùng được lưu truyền trong một hệ Thánh điển. Nhưng theo cách nhìn từ lập trường xã hội và sử quan duy lý, cả hai đại diện cho hai thời kỳ phát triển khác nhau của tư tưởng Phật học về nguồn gốc và hình thái chính quyền.

²² *Aggañña-suttanta* (D.iii.93): *Mahājāna-sammato ti kho... mahā-sammato*.

²³ *Ibid.*, *dhammena pare rañjeti ti kho... rājā*.

²⁴ *Cf. Cakkavatti-sihanāda-suttanta*, iii.58ff.

Hình thái chính quyền Chuyển luân vương là quan niệm, và cũng là lý tưởng phổ biến, trong cả hai truyền thống Đại và Tiểu thừa. Đó là một chính quyền đức trị,²⁵ và nhân dân được giáo hóa thuần thiện, với đầy đủ mười phạm trừ đạo đức, hay mười nghiệp đạo thiện. Lý tưởng về một chính quyền đức trị và một xã hội đạo đức phản ánh ước mơ của các Phật tử vào các thời kỳ suy thoái của xã hội. Và lại, về mặt tiêu cực, như được thấy trong nhiều kinh luận, trong nhiều truyện truyền kỳ, sự suy thoái của con người về mặt đạo đức, và kéo theo đó là sự suy thoái về mặt thể chất, rồi như là hậu quả tất nhiên của cả hai là suy thoái xã hội toàn diện, là những xu hướng đương nhiên trong một giai đoạn tiến hóa của thế giới. Tất nhiên, đó không phải là tiến hóa luận theo chiều tuột dốc, cũng không phải theo chiều hướng thượng. Tuột dốc hay hướng thượng tùy theo từng thời kỳ; chúng nối tiếp nhau lên xuống như những đợt sóng trong đại dương sinh tử bao la.

Trong *Duy-ma-cật*, và trong nhiều kinh điển Đại thừa khác, hình ảnh một quốc gia lý tưởng, và nói rộng ra là một thế giới lý tưởng, là hình ảnh một Phật quốc. Dù theo nghĩa đen thì cũng không thể hiểu đó là một quốc gia Phật giáo. Một cách chính xác, từ ngữ ấy cần được diễn theo hai nghĩa: quốc gia Phật tính và quốc gia Phật hóa. Cả hai tổng hợp thành một ý nghĩa duy nhất: tư tưởng tịnh độ.

Nhưng cũng cần phân biệt tịnh độ tha lực và tịnh độ Bồ-tát. Tịnh độ tha lực nhắm mục đích thoát khỏi thế giới Ta-bà được

²⁵ Ibid., tr.59: ...*ahosi cakkavatti dhammiko dhammarājā... so imaṃ paṭhavim sāgara-pariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhiwijjya ajjhāvasi.*

coi là uế trước này để sinh về một thế giới tốt đẹp hơn. Tịnh độ Bồ-tát là thế giới lý tưởng mà Bồ-tát xây dựng. Bồ-tát trước hết sinh ra trong một thế giới xấu xa, thoái hóa. Bằng ý chí, bằng hành động, “năng hành nan hành”, làm những việc khó làm, Bồ-tát biến đổi thế giới ô trước ấy thành tịnh độ. Vì rằng, tự bản chất, hết thảy các pháp vốn thanh tịnh.

Tự bản chất, hết thảy các pháp đều thanh tịnh. Đó là tiền đề căn bản cho tư tưởng tịnh độ Bồ-tát. Đây không phải là điều mới mẻ và riêng biệt của Đại thừa. Trong *A-hàm* và *Nikāya*, đức Phật trước khi nhập Niết-bàn cũng đã nhiều lần ca ngợi vẻ đẹp những nơi Ngài đi qua, xác nhận ý nghĩa rằng, với những ai đã giác ngộ thì thế giới này luôn luôn được nhìn thấy là thanh tịnh. Đây cũng là điều được khẳng định trong phẩm Phật quốc.

Cõi tịnh độ mà Bồ-tát phát nguyện xây dựng, nói một cách tổng quát, có những đặc điểm như dưới đây.

Về thiên nhiên, đó là thế giới không có những vật chất xấu xa, dơ bẩn và hôi thối. Người với người sẽ không bị gián cách nhau bởi không gian vật lý, do đó sự giao thông và giao tiếp không hề bị chướng ngại. Sự biến đổi khuôn mặt thế giới như vậy là do sự cải hóa tư tưởng của chúng sinh tồn tại trong đó. Nếu tâm chúng sinh là một tập hợp thiện và ác lẫn lộn, thì thế giới vật chất mà chúng sống trong đó cũng gồm đủ các thứ đẹp và xấu. Vì, như Phật đã nói: “*Chúng sinh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm trong quá khứ*”. Nói cách khác, với những hành vi được thúc đẩy bởi tham, chúng sinh sẽ sáng tạo ra những thứ xấu xa, hôi thối mà chính nó là kẻ thừa hưởng. Bằng những hành vi bị chi phối bởi thù hận, chúng sinh sẽ sáng tạo

những vật chất chương ngại để làm gián cách người với người.

Thiên nhiên phản ánh hình thái ý thức. Cho nên, một thế giới được cấu thành bởi thiên nhiên xinh đẹp là cõi sống của các loại chúng sinh thuần thiện, bao gồm mười nghiệp đạo thiện. Trong một quốc gia mà đứng đầu là Chuyển luân vương, thì nhân dân trong đó cũng thuần thiện. Điểm khác biệt với chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát là ở chỗ, trong cõi này ngoài sự thành tựu mười nghiệp đạo thiện, chúng sinh thấy đều được giáo hóa Bồ-đề tâm, hướng ước nguyện đến cứu cánh là thành Phật.

Một điểm đặc biệt nữa là, trong tịnh độ Bồ-tát, không tồn tại một quốc vương hay một hình thức Nhà nước hay chính quyền. Duy chỉ có Phật hiện hữu như là vị Đạo sư giảng dạy chân lý chứ không có chức năng cai trị. Chúng ta đã biết rằng, cơ cấu chính quyền hay hình thái Nhà nước chỉ xuất hiện khi mà mâu thuẫn xã hội tiến đến mức độ gay gắt. Xung đột và mâu thuẫn diễn ra trong quá trình cạnh tranh để tích lũy. Tích lũy được thúc đẩy bởi tham. Tham là yếu tố tăng trọng bản ngã.

Không phải tất cả chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát đều đã diệt trừ ngã chấp, đạt đến trình độ vô ngã. Nhưng do bởi không tồn tại những chất liệu nuôi dưỡng, nên tham phiền não chìm sâu dưới đáy biển ý thức, không phát huy tác dụng để chi phối con người. Nếu không được thúc đẩy bởi tham, ý niệm tích lũy không tồn tại. Không tích lũy, do đó không cạnh tranh, và xã hội không bị cuốn hút vào những xung đột mâu thuẫn. Trong trường hợp đó, sự tồn tại của một cơ cấu chính quyền là không cần thiết, và không hợp lý.

Nhưng, tịnh độ Bồ-tát không phải là ước nguyện chủ quan của Bồ-tát. Vì đó là môi trường tồn tại của những chúng sinh có chung những hình thái ý thức giống nhau, do đó tịnh độ Bồ-tát là công trình tập thể. Chừng nào chúng sinh chưa được giáo hóa đầy đủ để tự mình xác lập Chánh đạo, chừng ấy Bồ-tát vẫn chưa thể thành tựu viên mãn hạnh nguyện “tịnh Phật quốc độ”. Cho nên, để tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát đồng thời cũng nỗ lực để thành tựu chúng sinh. Trả lời câu hỏi của Bảo Tích về ý nghĩa tịnh độ của Bồ-tát, đức Phật nói: “*Chúng sinh loại là tịnh độ của Bồ-tát. Và sau đó Ngài nêu ví dụ: Một người có thể xây dựng tùy ý cung điện lâu đài trên khoảng đất trống, không có các thứ chướng ngại làm vướng bận. Nhưng người đó không thể dựng các thứ hoặc bằng gỗ hoặc bằng đất giữa hư không. Chúng sinh chính là nền tảng để Bồ-tát xây dựng tịnh độ.*”

Nói cách khác, Bồ-tát hành đạo để tịnh Phật quốc độ vì biết rằng tất cả các pháp bản lai thanh tịnh. Đó là Đại trí. Đồng thời Bồ-tát cũng thành tựu chúng sinh, vì mục đích hành đạo của Bồ-tát là vì muốn đem sự an lạc đến cho tất cả. Đó là Đại bi. Cỗ xe Đại thừa luôn luôn phải được vận chuyển bằng hai bánh: Đại trí và Đại bi.*

Tuệ Sỹ

(Tạp san NCPH Thừa Thiên Huế Số 1-12/2001)

* Xem thêm: *Huyền thoại Duy-ma-cật*, giảng luận, và *Duy-ma-cật sở thuyết kinh*, bản dịch Việt của cùng tác giả, Hương Tích ấn hành lần thứ 5, 2017.